

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Cilt: 12 Sayı: 68 Yıl: 2019
www.sosyalarastirmalar.com
Issn: 1307-9581



Volume: 12 Issue: 68 Year: 2019
www.sosyalarastirmalar.com
Issn: 1307-9581

Doi Number:
http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3921

MUTAHHARİ DÜŞÜNÇESİNDE KÖTÜLÜK SORUNU THE PROBLEM OF EVIL IN THE CONTEXT OF MUTAHARI PERCEPTION

İsmail ŞİMŞEK*

Öz

2 Şubat 1920’de Fêrimân’da doğan Murtaza Mutahhari, Ali Şeriatî ile birlikte İran düşünce geleneğinde, son yüz yılın en önemli fikir adamlarından birisidir. Her ikisi de İran İslam Devriminin düşünce adamları olarak bilinir. Hem felsefe hem teoloji alanındaki çalışmaları günümüz birçok sorununa ışık tutmaktadır. Bir yandan çağımızın en önemli konularından birisi olan materyalizm ve ateizm üzerinde dururken diğer yandan İslam düşüncesinin yeniden ele alınması gerektiğini savunmuştur. İslam’ı çağımıza taşımanın, çağımız sorunlarına İslami perspektiften çözüm aramanın yollarını aramıştır. Biz bu çalışmamızda onun özellikle üzerinde durduğu hatta bu konuda “Adl-i İlahî” olarak dilimize çevrilen müstakil bir eser yazdığı ateizmin önemli delillerinden birisi olan kötülük sorununu ele alıp değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Mutahhari, Kötülük, Teodise.

Abstract

Murtaza Mutahhari, who was born in Fêrimân on February 2, 1920, together with Ali Shariati, is one of the most important thinkers of the last hundred years in Iranian tradition of thought. Both are known as thinkers of the Islamic Revolution of Iran. His studies in both philosophy and theology shed light on many problems of our time. On the one hand he emphasized materialism and atheism, one of the most important issues of our time, and on the other hand he argued that the idea of Islam should be reconsidered. He sought ways to bring Islam to our age and to find solutions to the problems of our age from an Islamic perspective. In this study, we have evaluated the problem of evil, which is one of the important proofs of atheism. He wrote an work on this subject translated into Turkish by the name “Adl-i İlahî”.

Keywords: Mutahhari, Evil, Theodicy.

Giriş

Bildiği gibi kötülük sorunu düşünce tarihinin en önemli konularından birisidir. Özellikle kadir-i ve âlim-i mutlak bir Tanrı’ya inanılan teistik düşünce açısından bu niteliklere haiz bir varlıkla, kötülüğün reel varlığını tutarlı şekilde açıklama bir sorun olarak halen güncelliğini korumaktadır. Çünkü tarihsel süreçte ortaya çıkan depremler, volkanik patlamalar, yangınlar, savaşlar, çevresel yıkımlar, zulüm ve soykırım gibi hem insan eylemlerinin sonucu, hem de ortaya çıkmasında insan eylemlerinin bir etkisi olmayan ve kötü olarak nitelendirilen olaylar hep var ola gelmiştir. Örneğin 1979 yılında Bangladeş’te altı gün devam eden Bhola kasırgası sonucunda yaklaşık beş yüz bin kişi, 2004 yılında Hint Okyanusu Sumatra

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri.



Adası açıklarında meydana gelen 9.0 büyüklüğündeki deprem sonucunda oluşan Sumatra Tsunamisi'nde ise 230.000 kişi yaşamını kaybetti. Diğer taraftan savaşlar, soykırımlar vb felaketler sonucunda milyonlarca insan yaşamını kaybetmiştir. Bu nedenle şayet her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak mükemmel bir varlığa inanılıyorsa açıklanması gereken bir sorun vardır. Çünkü teizm göre iyi-kötü, hayır-şer evrende var olan her şey Tanrı tarafından bilinmekte ve her şey onun tarafından var edilmektedir. Bu durumda dünyamızda meydana gelen iyi, güzel ve hoş olanı anlamak, anlamlandırmak mümkün iken çeşitli şekillerde bizzat yaşanan kötülüklerin yeri ve anlamı noktasında sorunlar ortaya çıkmaktadır. Zira kötü olarak anlamlandırılan bu olgu ve olayların bir şekilde hepimize iliştiği görülmektedir (Yaran, 2016, 8). Dolayısıyla dünyada var olan kötülükler doğal açıdan ele alındığında, her şey olgusal neden ve sonuç zinciri içerisinde yerli yerine otururken ilahi adalet açısından bakıldığında, bu durumun tanrısal irade ile açıklanmasında bazı güçlükler ortaya çıkmaktadır. Çünkü her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlığın olduğuna inanılıyorsa, yanıt verilmesi gereken bazı sorular bulunmaktadır. Eğer Tanrı her şeyi biliyorsa çekilen acıların farkında olacak, her şeye gücü yetiyorsa mutlak iyiliği gereği bu acıları önleyebilecektir. Zira Tanrı kusursuz iyi ise, acıyı ve kötüyü önlemek isteyecektir. Ancak insan, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi kötülüğü yaşamında sıkça tecrübe etmektedir. Dolayısıyla bu olgu ve olayla karşılaşan insan yaşamış olduğu kötülüklerin kaynağını sorgulamakta, inandığı Tanrı inancıyla tutarlı bir şekilde bu durumu izah etmeye çalışmaktadır. Konu, teolojik anlamda bir problem olarak ilk defa Epikür tarafından ele alınmış olsa da daha sonra Lactantius ve bu günkü klasik şekliyle Leibniz tarafından sistemli bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre sorun;

- (1) Tanrı mükemmel bir varlık olup kadir-i ve âlim-i mutlaktır.
- (2) Kötülük vardır,

önergeleri arasındaki tutarsızlık üzerine temellendirilmektedir. Hume'un ifade ettiği şekliyle:

Tanrı kötülükleri önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

O halde o, kadir-i mutlak değildir.

Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor?

Öyleyse o, iyi niyetli değildir.

Hem kadir-i mutlak hem de iyi niyetli ise neden bu kadar kötülük var?(Hume, 1970, 198)

Konu bu şekliyle ele alındığında inananları bir hayli zorlamıştır. Çünkü McCloskey'in ifadesiyle *bir yanda kötülüğün, diğer tarafta kadir-i mutlak mükemmel derecede iyi bir Tanrı'nın var olması bir çelişki oluşturmaktadır* (McCloskey, 1960, 97).

Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için düşünce tarihinde birçok teodise denemesi ortaya çıkmıştır. Augustine, Farabi ve İbn Sina düşüncelerinde olduğu gibi birçok filozof, kötülüğün pozitif bir realitesinin olmadığını öne sürerek konuyu çözmeye çalışırken İrenaeus ve Hick gibi düşünürler de kötülüğün insanın olgunlaşması için bir gereklilik olduğu üzerinde durmuştur. Birçok filozof da Herakleitus'a ait olduğu ifade edilen 'her şey zıddıyla bilinir' ilkesi gereğince kötülükler olmazsa iyiliklerin de bilinemeyeceğinden hareketle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Son dönem İslam dünyasında bu konuyu ele alan hatta bu konuda müstakil bir eser yazan önemli düşünürlerden birisi de hiç şüphesiz Mutahhari'dir. Mutahhari dünyada var olan kötülüklerin Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı ve mükemmelliği ile çelişip çelişmediği konusunu adalet bağlamında değerlendirir. Bu yönüyle aslında teodise kavramında geçen *dike (adalet)* ile neyin kastedildiği üzerinde durur. Bilindiği gibi Yunanca *theos* ve *adalet* anlamına gelen *dike* kelimesinin birleşiminden oluşan teodise, evrende var olan kötülüklerle, teizm düşüncesinde kabul edilen niteliklerde bir Tanrı inancının çelişki oluşturmayacağını, kötülükler karşısında bu niteliklerde bir Tanrı'nın var olmasının sorun olmayacağını ortaya koymaya çalışan yaklaşımlardır. Mutahhari bu anlamda evrende var olan kötülük olgusunun kadir-i mutlak, âlim-i mutlak ve mükemmel bir Tanrı inancına olan inançla çelişmeyeceğini ortaya koymak için çeşitli açıklamalarda bulunur. Bunlardan birincisi kötülük ve iyiliğin birbirlerinden ayrılmaz iki olgu olduğudur.

İyilik ve Kötülük Birbirlerinden Ayrılmaz İki Olgudur

Kötülük ve iyiliğin birbirlerinden ayrılmaz iki olgu olduğu şeklindeki açıklama biçimi temelde 'her şey, karşıtı ile bilinir' ilkesine dayanır. Diğer taraftan bu düşüncede hem kötülük, hem de iyilik evrensel bütünlük açısından zorunlu olan iki olgu olarak görülür. Kötülük sorunun çözüme yönelik bu yaklaşımın kökeni Antik Yunan düşüncesine kadar götürülebilir. Bilindiği gibi bu durum Platon'un *Phaidon* adlı eserinde Sokrates ile Kebes arasında geçen diyalogda şu şekilde ifade edilmektedir:

Her şey karşıtlardan meydana gelir. Örneğin çirkin güzelin, haklı haksızın karşıtıdır... Tıpkı bunun gibi her şey karşıtlarıyla vardır... Bir şey, daha büyük dediğimizde onun önce küçük olması, en zayıf dediğimizde önce kuvvetli olması gerekir. Bir şeyin kötüleşmesi önce onun iyi olmasını gerektirir... Ayrılma ile birleşme, sıcaklık



ile soğukluk bütün bu karşıtlıklar da böyledir... Deney, bize karşıtlıkların birbirlerinden doğduklarını, oluşun birinden bir diğerine geçişini bir zorunluluk olarak gösteriyor (Plato, 1875, 25-27).

Benzer şekilde Herakleitos iyiliğin var olması için kötülüğün, ışığın var olması için karanlığın, tokluğun var olması için açlığın var olmasını zorunlu görüyordu.

İnsanlar eğer bu şeyler (adaletsizlikler) var olmasaydı adaletin adını bilmezlerdi... İnsanların arzu ettikleri her şeyi elde etmeleri iyi değildir... Sağlığı zevkli kılan hastalık, iyiyi iyi yapan kötülük, doymayı hoş kılan açlık, dinlenmeyi hoş kılan yorulmadır (Arslan, 2017, 198).

İyiliğin varoluşunu kötülüğe bağlayan bu düşünce genel olarak iyiliklerle kötülüklerin ontolojik açıdan bir değerlendirilmesi olup temelde 'bir şeye karşılık bir şey olmalıdır' ilkesinden hareket etmektedir. Bu düşüncede yapılan şey Tanrı'nın kötülüklere müsaade etmesinin haklı bir gerekçesini ortaya koymaktır. Benzer şekilde Mutahhari evrenin varoluşunun temel ilkesini karşıtlıklarda görür. Bu anlamda evren, karşıtlıklar bütününden başka bir şey değildir. Varlık ve yokluk, hayat ve ölüm, yaşlılık ve gençlik, mutluluk ve mutsuzluk evrende bir aradadır. Bir yandan evrenin maddesinin değişmezliği diğer yandan tekâmül, bu karşıtlığın sonucudur. Karşıtlık olmazsa, çeşitlilik ve tekâmül de olmaz, evren her an yeni bir görünüm almaz, yeni biçim ve renkler belirmezdi. Çünkü maddenin çeşitli biçimlere girebilme yeteneği ve biçimlerin birbirlerine karşıtlığı hem dağılma, hem bozulma, hem de oluşma ve meydana getirme için etken olabilir. Zira eskiyi bozma, yeniyi yapmanın bir etkenidir (Mutahhari, 2014a, 184). Öyleyse varoluşta herhangi bir zıtlığın olmaması halinde evrende etkileşim de olmayacaktır. Bu durumda evrende yeni bir şeyin oluşması veya elde edilmesi için karşıtlık zorunludur. Örneğin oksijen ve hidrojen arasındaki karşıtlık ortadan kaldırılırsa, yani evrende sadece oksijen veya hidrojen olursa, su meydana gelmeyecektir. Kaldı ki birbirleriyle zıtlık halinde olan olgular bütün içerisinde uyumu ortaya çıkarırlar. Bu anlamda bileşiklerin ortaya çıkışı bu tür çekimler sonucundadır. İnsan veya hayvanın tür olarak devam etmesi de bu çeşit çekimler sonucu yani birbirine karşıt iki cins halinde yaratılmış olmasından kaynaklanır. Bütün insanlar kadın veya erkek olarak yaratılmış olsalardı, birbirleri üzerinde bir etkileri veya çekimleri olmazdı. İki tür arasında var olan bu tür karşıtlık aynı zamanda uyumun da kaynağıdır. Her ikisinin birleşerek daha büyük bir uyumu meydana getirmesinin nedeni bu karşıtlıktır. Diğer taraftan zıtlığın en önemli rollerinden birisi de maddenin tek bir şekilde sınırlı olmasını ortadan kaldırmasıdır (Mutahhari, 2014b, 168). Örneğin varoluş ile yok oluşu ele aldığımızda, şayet yok oluş diye bir şey olmayıp sürekli varoluş söz konusu olsaydı, evren şu an olduğundan daha kötü olurdu. Zira ölümün olmadığı bir dünyada yaşam çok zor hatta imkânsız olurdu. Varoluşun başlangıcından beri tüm canlıların yaşadığı ve hiç birinin ölmediği bir dünya barınma, yiyecek vb şeyler düşünülürken berbat bir dünya olurdu.

Mutahhari'ye göre evrenin düzeni ile ilgili iyilik ve kötülük gibi zıtlıkların iki önemli rolü vardır. Bunlardan birincisi, zıtlıkların karşıtlar arasında dengenin oluşmasındaki rolü, diğeri ise geleceğe veya tekâmüle yönelik rolüdür. O, İslam filozoflarının bunların dışında zıtlıkların üçüncü bir etkisinden de bahsettiğini belirtir. Buna göre evrende hareketin olması için bu hareketi engelleyen unsurunda olması zorunludur. Zira engelden yoksun bir hareket meydana gelemez. Çünkü her hareket, biri diğerini engelleyen iki güç arasında gerçekleşir. Öyleyse şayet evrende iyi/kötü gibi zıtlıklar olmasaydı evrenin değişmesi, türlerin çeşitlenmesi, tekâmüle doğru evrilmesi için zemin oluşmazdı. Diğer yandan şayet hareket ettiren kuvvetle onu engelleyen güç olmasaydı hiçbir hareket de meydana gelmezdi (Mutahhari, 2014b, 170). Ayrıca evrende yer alan herhangi bir olgunun meydana gelmesinin engellenmesi veya ortadan kaldırılması durumunda belki bütün tamamen yok olacaktır. Çünkü yalnız izafi ve nispi varlıklarla dış gerçekliği olan varlıklar birbirlerinden ayrılmaz değildir, aynı zaman da dış gerçekliği olan gerçek varlıklar da birbirlerinden ayrılmazlar. Öyleyse iyilik ve kötülük birbirlerinden ayrılmaz bir bütün oluşturur (Mutahhari, 2014a, 156).

Mutahhari kötülüklerin yalnızca evrenin düzenine ilişkin bir parça olmasından kaynaklanmadığını aynı zaman da güzelliklerin tecelli edilmesi için de zorunlu olduğunu düşünür. Şayet ikisi karşılıklı olmasaydı ne güzel, güzel; ne de çirkin, çirkin olurdu. Yani kötülük olmazsa iyilik de olmazdı. Her şey iyi olsa, kimse iyi olmazdı. Ya da herkes güzel olsa, kimse güzel olmazdı. Aynı şekilde herkes güçlü ve kahraman olsa kimse kahraman olmazdı. Dağ ve tepeler olmasa ovalar olmazdı. Bu nedenle evreni tek düze bir yer olarak görme doğru bir yaklaşım değildir. Evrenin tek düze bir yer olarak tasarlanması halinde ne iyilik, ne de güzellik anlaşılabilirdi. Evreni güzel bir tablo kılan bu farklılık ve karşıtlıklar eşyanın özünden gelen zati karşıtlıklardır (Mutahhari, 2014a, 163). Bu anlamda Mutahhari açısından tezat ve karşıtlıkların çatışması evrende işleyen yasalardır. Bu karşıtlıklar hem yüzeysel incelemelerde, hem de bilimsel ve felsefi faaliyetlerde de ortaya çıkmaktadır. Tıpkı Herakleitos'un ifadelerinde yer aldığı gibi birleşmek ve ayrılmak, yapmak ve yıkmak, doğmak ve ölmek bir aradadır. Bu anlamda iyilik ve kötülük, varlık ve yokluk hep bir arada olmuştur. Sadi'nin ifadesiyle;



Güvercin ve yılan, gül ve diken, sevinç ve üzüntü bir aradadır.

Öyleyse kötülüklerle iyiliklerin bir arada olduğu bir dünya mümkün olan en iyi dünya, deyim yerindeyse ideal bir dünyadır. Bu açıdan bakınca kötülük ve yokluk gerçekte izafi olarak görülmektedir. Hatta bu açıklama biçiminde kötülük yüzeysel ve zahiridir. Kötü denilen şey daha üst bir aşamadan bakıldığında iyiliktir. Her şey evrenin düzenin oluşmasında aynı oranda paya sahiptir. Mutahhari'ye göre karşıtların birbirinin etkisini etkisizleştirilmesi veya karşıtların uyumu her karşıtın kendi karşıtını meydana getirmesi türünden düşünceleri daima kendisine çekmiş olan felsefi sorunlardandır. Oysa Kur'an karşıtlıklardan söz etmiş ve bu karşıtlıkları Tanrı kendi varlığı için delil olarak ifade etmiştir (Mutahhari, 2014a, 145).

Mutahhari'nin bu konuda açıklamaya çalıştığı düşünceler aslında tarihsel süreçte birçok filozof tarafından dile getirilmiş, birçoğu uyumsuzluk ve karşıtlıkların evrende tabiatın asli unsuru olarak zorunlu bir şekilde var olduğunu kabul etmiştir. Örneğin tabiatın ateşin varlığı zorunludur ve tabiatın asli unsurlarındandır. Şayet ateş olmasaydı, evren düzeni kusurlu olurdu. Ancak ateşin var olmasıyla birlikte zorunlu olarak meydana çıkabilecek kötü olaylar da olacaktır. Çünkü ateşin tabii özelliği yakıcılığıdır. Bu özelliği olduğu sürece yangınlar da olacaktır. Bu, 2 sayısının beraberinde çift olma özelliğini de zorunlu kılmasına benzer. Evrenin mükemmelliği için ateşi zorunlu görüp de onun bu yakıcı özelliğini kendisinden ayırmak mümkün olmadığı gibi evrende bir kısım olayları da birbirinden ayırmak mümkün değildir. Buna göre evrende mevcut bütün iyilik ve kötülükler karşıtlıklardan meydana gelmektedir. Bu karşıtlıkların olmaması halinde kötülüğün hiç bir anlamı olmayacaktır. Diğer yandan karşıtlıkların olmaması halinde karşıtlar da olmayacak ve sonuçta evren de olmayacaktır. Bu anlamda evreni oluşturan unsurlar iyiliklerin kaynağı olmakla birlikte uyumsuzlukların da kaynağıdır. Bu düşüncede temel odak noktası evrende var olan iyilik ve güzelliklerin kötülüğe oranla fazla olduğudur. Buna göre uyumsuzluk denilen şey her şeyden önce sathi olup varlıkların özünde bulunmazlar. Ayrıca uyumsuzluk denilen şey bir tür tabii oluş olgusudur. Mutahhari'nin tabii oluş olgusu ile anlatmak istediği şey, iyi bir şeyi elde etme beraberinde kendisinden ayrılmaz kötülükleri de getirecektir. Örneğin bir öğrencinin ileride büyük bir bilim adamı olma isteği birinci dereceden kitap okumasını, çeşitli okullarda öğrenim görmesini, dersler almasını gerektirmektedir. Fakat bu temel işlere bağlı olarak ortaya çıkan ve kendisini doğrudan etkileyen ikincil derecen olgular da vardır. Okula gitme, aileden uzak kalma, yorulma, belki uykusuz kalma. İşte bunlar olmazsa olmaz türünden bir tür bağımlı olaylar silsilesini oluşturmaktadır (Mutahhari, 2014b, s. 164). Benzer şekilde beldesine bir saldırıda bulunan düşman ordusu karşısında yaşadığı yeri savunma beraberinde zorunlu olarak yaralanmalar ya da ölümler getirecektir. Ancak böyle bir saldırıya karşı savunma yapmama ise daha büyük bir kötülüğe sebep olacaktır. Bunun gibi evren de iyiliklerin olması için bu iyiliklerle bağımlı ikincil dereceden kötülüklerin olması kaçınılmazdır. Buna göre kötülük sorunun temelini oluşturan önermeler dizisini şu şekilde yeniden formüle edebiliriz:

1. Tanrı kadir-i mutlak, âlim-i mutlak ve mükemmel derecede iyi olandır.
2. Kötülük vardır.
 - a. Kötülükler amaçsız değildir. Evrende iyiliklerin meydana gelmesi için onlara bağlı ikincil dereceden meydana gelen zorunlu olgulardır.
 - b. Tanrı mutlak iyiliği gereği amaçsız eylemde bulunmayacağına göre (amaçsız eylemde bulunma mükemmellekle çelişir) iyiliğin meydana gelmesi için onlarla zorunlu bağlantılı bir kısım kötü olayların meydana gelmesine müsaade etmiştir.
 - c. Öyleyse yukarıda belirtilen niteliklerde bir Tanrı'nın varlığı ile evrende bulunan kötülüklerin aynı anda olmasında çelişir bir durum yoktur.

Buna göre Plantinga'nın da dediği gibi bir failin daha büyük iyiliğe neden olacak bir kötülüğü engellemesi veya daha büyük kötülüğe engel olacak bir iyiliğe izin vermesi onun kusurlu olduğu anlamına gelmez (Ayrıntılı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, 1967, 115-130). Ancak sorunu bu şekilde açıklama biçiminde kurulan analogide, insan ve Tanrı aynı varlık kategorindeymiş gibi değerlendirilmektedir. Hâlbuki insanla Tanrı farklı kudretlere sahiptirler. İnsan belli kötülüklerle katlanmadan iyilikleri elde edebilecek kudrette olmayabilir. Fakat Tanrı? Tanrı bir kısım kötülüklerle müsaade etmeden de tümel için gerekli olan iyiliği/güzelliği sağlayacak kudrette değil midir? Yukarıdaki düşüncede temel mantık;

X, kötü bir olaydır.

Y, iyi bir durumdur.

Tanrı X durumuna müsaade etmeksizin Y'yi meydana getiremez.

Bu nedenle daha iyi bir durum olan Y'nin elde edilmesi için Tanrı, X olayının meydana gelmesine müsaade etmiştir.



Bu durumda Tanrı her şeye gücü yeten bir varlıksa, neden herhangi bir aracıya ihtiyaç (tikel kötülük) duymaksızın tümel iyiliği meydana getirmesin? Var olan kötülüklerin, o kötülüklerle maruz kalmadan elde edemeyeceğimiz daha büyük bir iyiliğe neden olması (bütünsel iyilik) meydana gelen acı ve ıstıraplar için haklı bir gerekçe olabilir; ancak her halükarda yaşanan o durum, yine kötülük olarak kalacaktır. Çünkü zati olarak kötü olan bir durum, bizatihi iyi olan bir şeyin elde edilmesini sağladığı için iyi olabilir; fakat yine de bizatihi yaşanan acı ve ıstırap kötü bir durum olarak kalmaktadır. Belirli bir kötülüğe müsaade etme veya onu var etme Tanrı'nın tümeldeki iyiliği meydana getirmesi için gerekli olabilir; fakat gerçekte eğer böyle olsaydı, Tanrı'nın dünyada var olan acı ve ıstırapa müsaade etmesizin meydana getiremeyeceği daha büyük bir iyilik, yaşanan acı ve ıstırapa müsaade etmesinde onu haklı çıkaran bir iyilik olmazdı. Bu nedenle bazı kötülüklerin meydana gelmesi noktasında, Tanrı'nın buna müsaade etmesi için kendisini haklı çıkaran bir iyiliğin var olması açısından yeter koşulun ne olduğunu bilmek gerekir (Rowe, 1999, 104). Öyleyse Tanrı'nın kötülüğü engellemesi durumunda gerçek dünyanın daha iyi/güzel olamayacağı düşüncesini nasıl anlayacağız? Zira bütün açısından iyi bir dünyayı var etmek için tikel bir kötülüğe ihtiyaç duyma kadir-i mutlaklıkla çelişir.

Bu öneride Tanrı'nın bir bütün olarak yarattığı dünyada amaçsız amaç, amaçsız da araç olmadığından belirtilmesi önemlidir. Tümel iyilik için tikel kötülüklerle müsaade etme düşüncesinden aslında var olan hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını da çıkarabiliriz. Var olan her şeyin amaçlılığından hareketle Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı sınırlandırılmış olmaz; aksine Tanrı'nın gelişi güzel, amaçsız eylem yapmaktan da uzak olduğu ortaya çıkar (Yasa, 2014, 54). Bu ise Tanrı'nın mutlak mükemmelliğini ortaya çıkarır. Mükemmel bir fail eylemlerinde neyi, nasıl yapacağını ve bununla neyi amaçladığını bilen bir varlıktır. Sorun, insanların kendi bilgi, düşünce ve entelektüel seviyeleri açısından veya kendi düşünceleri penceresinden bütünü görmeden değerlendirmede bulduklarından ortaya çıkmaktadır. Böyle bir değerlendirme sonucunda herhangi bir olaya kötü/iyi olarak hükmetme, onların kendi görüş ve düşünceleri çerçevesinde değerlendirmeleri ve bütün parametreleri göz önünde bulunduramamalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin alanında uzman olmayan bir kimse, masasında duran bilgisayarının ekranına, klavyesine bakarak tasarımının kötü olduğunu söyleyebilir. Ancak bir mühendisin değerlendirmesi daha farklı olacaktır. Çünkü onun görevi sadece en iyi ekranı, en iyi klavyeyi veya en yüksek kapasiteye sahip hafızayı yapmak değildir. Onun en temel görevi belirli büyüklük içerisinde hem ağırlık, hem fiyat, hem de taşınabilirlik sağlayabilecek şekilde üretebileceği en iyi bilgisayarı üretmektir. Ekran daha büyük olabilir ancak böyle bir durumda taşınabilmesi zorlaşır. Ya da daha fazla hafızaya sahip olabilir fakat bu durumda da fiyat artabilir. Öyleyse her bir parçanın kendi başına tikel olarak ele alınması durumunda eleştirilebilecek birçok boyutu ortaya çıkar. Ancak asıl olan bu değildir. Asıl olan bir bütün olarak bilgisayarın ne kadar iyi iş gördüğüdür (Strobel, 2004, s. 88). Dolayısıyla herhangi bir olayı, o olayla ilişkili olgulardan bağımsız bir şekilde tikel olarak ele alıp değerlendirmemizle, kendisiyle ilişkili olan tüm olaylarla birlikte yapacağımız tümel bir değerlendirme farklı olacaktır. Bu nedenle evrende gerçekleşen olayları tek tek değil de bütünün içerisinde değerlendirdiğimizde Mutahhari'ye göre yaratılan bu evren en iyi evrendir. Evrende var olan şeyler, tek tek ele alınmayıp bir tablo misali bütünlük içerisinde değerlendirilirse yaratılan bu evrenin iyi bir evren olduğu görülecektir. Bu, beden içerisinde her organın iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi için birbirinden ayrılmadan meydana getirdikleri bütün içerisinde ele alınmaları gibidir. Aksini yapma, doğru değildir. Çünkü her organı tek tek ele aldığımızda 'böyle olmasa, şöyle olsa, daha iyi olabilirdi' diyebiliriz. Ancak kapsamlı bir bakışla tek tek ele aldığımız organları bedenin bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğimizde daha önce yaraşmaz dediğimiz şeylerin nasıl da yaraşır olduğunu görürüz. Dolayısıyla irfanî bir dünya görüşüne sahip, felsefi çokluğun yerine vahdeti, felsefi illiyet yerine tecelli, felsefi zorunluluk yerine aşk ve güzelliği koyan evreni mutlak güzelliğin tek tecellisi olarak gören, evrenin kötü olduğunu söyleyemez (Mutahhari, 2014a, 78). Ona göre işin içinde birçok maslahat vardır. Bu maslahat ve hikmetler dolayısıyla şer görünen birçok şey mutlak şer değildir. Kötü ile iyilik birbirine karışmış durumdadır. İyilikler kötülüklerle galip geldiğine göre tümel anlamda her şey iyidir.

Mutahhari'nin evreni tümel değerlendirdiğimizde her şeyin yerli yerinde ve en iyi evren olduğu düşüncesi bize kökeni Platon'a dayanan daha sonra Gazali ve Leibniz tarafından da dile getirilen 'mümkün dünyaların en iyisi' fikrini hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi Platon'a göre Tanrı iyidir, iyi olduğu için de herhangi bir şeye hırs duymayacağından her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını ve kötü olmamasını ister. Tanrı, düzenin düzensizlikten daha iyi olduğunu bildiği için başlangıçta her şeyi belli bir düzene koydu. Tanrı her şeyden daha üstün, daha iyi olduğu için onun meydana getirdiği şeylerin en güzel ve en iyi olmamasının imkânı yoktur (Plato, 1888, 91-93). Gazali ise yaratılan bu dünyanın mümkün yaratılabilir dünyaların en iyisi olduğunu, Tanrı'nın adil olma niteliğinden hareketle kullar arasından paylaştığı rızık, ömür, sevinç, üzüntü, keder, güç, iman vb kavramlarla açıklamaya çalışır. Ona göre insanlar arasında



yapılan tanrısal taksim, gereği gibi, gerektiği kadar, gerçek ve zorunlu bir düzene göre yapılmıştır. Olandan daha güzeli, daha eksiksiz ve mükemmel olanı asla mümkün değildir. Zira daha mükemmeli olasıyken, daha az mükemmel olanı meydana getirme tanrısal cömertliğe aykırı bir cimrilik, tanrısal adalete aykırı bir zulüm olurdu. Buna karşın daha mükemmelini yaratmaya gücü yetmeseydi, bu durum da kadir-i mutlaklıkla çelişen bir hal olurdu (Gazzâlî, t.y., 474). Benzer şekilde Mutahhari de var olan dünyanın mümkün en iyi dünya olduğu üzerinde durur. Ona göre Tanrı'nın adil olmasından kastedilen, hiç bir varlığın hakkını ihlal etmemesi, herkese hak ettiğini vermesidir. Onun hâkim oluşundan maksat ise yaratılan nizamın en uygun, en iyi şekilde meydana getirilmesidir. Hatta o bu konuda Nasîruddin-i Tusî'nin su ifadelerine yer verir:

Her çiz ke hest, ân çenân mî bayed
An çiz ke ân çenan ne mî bâyed, nîst
Yani;
Var olan her şey olması gibidir.

Böyle olmaması gereken hiçbir şey yoktur (Mutahhari, 2014a, 72).

Sonuç olarak Mutahhari, evrenin tümel olarak iyi olduğunu, tikel bir kısım kötülüklerin bütün içerisinde değerlendirildiğinde onların kötü olarak değerlendirilemeyeceğinden hareketle -çünkü bu tür değerlendirme izafidir- yukarıda geçen önermeler arasında bir çelişki olmadığını açıklamaktadır.

Mutahhari kötülük sorununu ayrıca tanrısal nitelikler bağlamında ele alır. Bilindiği gibi teizm düşüncesinde tanımı gereği Tanrı, âlim, kadir, kâmil, cömert gibi sıfatlarla nitelenir. Buna göre tanrısal eylemlerin insanlar tarafından bilinmesi de bir hikmetinin var olduğunu kabul edilir. Kaldı ki insan, kendi tabiatının tüm sırlarını tam olarak çözmemişken varlığın bütün sırlarını tamamen elde ettiğini düşünmesi iddiacılık olur. O zaman yapılması gereken şey bir işin hikmetini çözemeyince bu durumun kendi idrakinin sınırlılığından ileri geldiğini kabul etmektir. Yoksa yaratılıştaki kusur olduğunu söylemek değil. Mutahhari böyle bir kanının gerçek bir akıl yürütmeye dayandığını ifade eder. Aslında onun burada yaptığı müessirden esere gitmektir. Müessirin niteliklerinden eserin niteliğini çıkarmaktır. Tıpkı Platon'un yaptığı gibi illet olan yaratıcının kemal niteliğinden, mutlak ve kusursuz güzelliğinden hareket ederek evrenin düzeninin de kusursuz olduğu sonucuna varmaktadır. Mutahhari aslında insanların çoğunluğunun eserden giderek müessiri tanıdığını da ifade etmektedir. Bu yöntemde Tanrı ile ilgili temel bilgi kaynağı evren, yani eserdir. Kaldı ki kötülük problemini ileri sürenlerin kullandığı yöntem de bu yöntemdir. Onlara göre eserde görülen kötülükler mükemmel müessir düşüncesiyle çelişmektedir. Mutahhari böyle bir yöntemin eksik bilgi içerdiğini düşünür. Eksik bilgi içeren bu yöntemle insan, bilmediği/anlamlandıramadığı şeylerle karşılaşınca çelişki içerisine düşmektedir. Diğer yandan böyle bir yöntemle Tanrı'yı bilme evrenden bağımsız onu tanıyamamaktır. Şayet evrenden bağımsız olarak insan Tanrı'yı kavrayabilseydi onu mutlak kemal, mutlak güzellik olarak görür, evrenin de en güzel müessirin en güzel eseri, en kâmil müessirin en kâmil ve en eksiksiz eseri olduğunu kavradı. Ayrıca evrenden hareketle Tanrı'yı tanıma, onu evren aynasında görmedir. Bu nedenle insanlar aynada görünen en küçük bir lekeden hareketle bakışlarını, bakış açılarını değiştirirler. Oysa evreni Tanrı aynasından görebilseydiler diğer bir deyişle yukarıdan seyredebilselerdi, aşağıdan görünen bütün eksikliklerin ve çirkinliklerin silinip gittiğini görecektirdi. Bu çirkinlik ve eksikliklerin bir tür görüş ve bakış eksikliği ve yanlılığından ileri geldiğini anlardı. Dolayısıyla Tanrı'yı kendisi ile bilme, evreni onun aynasında görme, evrende kötülüğün olmadığını gösterecektir. Kötü denilen şeyin bizim bakışımızda/idrakimizde/bilgimizde olan eksiklik olduğu görülecektir (Mutahhari, 2014a, 104). Fakat Mutahhari'nin bu düşüncesi belirtilen niteliklerde bir Tanrı'nın kabul edilmesinden sonra anlaşılacak bir açıklama tarzıdır. Kaldı ki böyle bir Tanrı'nın kabul edilmesi durumunda zaten evrende görülen kötülükler sorun olmayacaktır. Zira karşılaşılan her musibet, her kötülük, acı ve zulüm imtihan bağlamında değerlendirilecek ve karşılaşılan haksızlıkların giderileceği bir öte dünya inancı ile bu sorun çözülecektir. Bu anlamda kötülük, belirtilen niteliklerde inanılan bir Tanrı'yı kabul edenler için sorun değildir. Böyle bir Tanrı'yı kabul etmeyenlerin inananlara yönelik öne sürmüş olduğu savlarda yer alır. Dolayısıyla Mutahhari'nin Tanrı'dan varoluşun iyiliğine yönelik çıkarımda bulunması konuyu açıklayıcı değildir. En azından inanmayanlar açısından. Diğer yandan kötülük sorunun önemli açmazlarından birisi de yaratılıştaki ayrıcalıklar yani farklı varlık kategorilerinde varoluşlar, hatta aynı varlık kategorisinde yer alanlar arasında doğuştan meydana gelen ayrıcalıklardır.

Varoluştaki Ayrıcalıklar Kötülük Değildir.

Kötülük probleminde önemli konulardan birisi de hiç şüphesiz varlıklar arasındaki ayrıcalıklardır. Hatta aynı varlık kategorisinde yer alan insanlar arasında olan ayrıcalıkların Tanrı'nın adaletiyle çelişip çelişmeyeceği önemli bir konudur. Bu anlamda Tanrı'nın herkesi eşit koşullarda yaratmadığından dolayı



adil olmadığı eleştirisi cevaplanması gereken ayrı bir konudur. Çünkü birçok kişi daha iyi koşullarda dünyaya gelirken birçoğu felaketler, savaş ve kıtlık yaşayan ailelerde dünyaya gelmektedir. Dünyaya gelişi kendi elinde olmayan bu çocuklar için ortaya çıkan durum Tanrı'nın mutlak adaletiyle çelişmez mi? Örneğin varoluştaki varlıkların melek-insan, hayvan-insan şeklinde ayrılmasının hikmeti nedir? Niçin sorumluyuz? Sorumlu olmak iyi bir şeyse niçin diğer varlıklar da sorumlu değil?

Mutahhari varoluştaki ayrıcalıklar konusunu kötülük kavramını yorumlayarak açıklamaya çalışır. Konuyu *adl/dike* kelimesinin Kuran'daki kullanımına atıfta değerlendirebilir.

Onlara kendilerinden öncekilerin; Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin; İbrahim'in kavminin; Medyen halkının ve yerle bir olan şehirlerin haberleri ulaşmadı mı? Peygamberleri onlara apaçık mucizeler getirmişti. (Ama inanmadılar, Allah da onları cezalandırdı.) Demek ki Allah onlara zulmediyor değildi, ama onlar kendilerine zulmediyorlardı (Tevbe 9/70).

Ona göre 'Allah onlara zulmediyor değildi, ama onlar kendilerine zulmediyorlardı' ayetinin daha iyi anlaşılabilmesi *zulüm/kötülük* ve *adalet* kelimesinin ne anlama geldiğinin iyi bilinmesiyle doğru orantılıdır. Bu durumda Tanrı'nın kötülöklere müsaade etmesinin ilahi adalet açısından sorun olup olmadığını belirlemek için *adalet* kelimesinin ne anlama geldiğinin açıklanması gerekir. Mutahhari bu noktada kelimenin dört anlamından bahseder:

Adalet kelimesinin birinci anlamı, karşıtı ölçsüzlük, oransızlık olan ölçülülük ve orandır. Bu düşüncede temel varsayım, Antikçağdan günümüze kadar birçok filozof tarafından savunulan evrenin belli bir düzen ve ölçüyle var edildiği düşüncesidir. Örneğin Platon, evrenin hava, su, ateş ve toprağın belli bir oran ile karışımından meydana geldiğini belirtmiş, evrende olan düzen ve ahengi bu maddeler arasındaki ölçülülüğe dayandırmıştır. Ona göre var olan her şeyin kendine göre bir düzeni ve ölçüsü vardır. Gökyüzündeki gezegenler, örneğin güneş, ay, yıldızlar, mevsimler şaşmaz bir düzen ve ölçü içerisinde hareket etmektedir (Plato, 1888, 121). Bu düşüncede bir miktar kötülüğün olması evrenin düzeni için gerekli görülür. O halde *adalet*'in karşılığı olan ölçsüzlük ve düzensizlik, orantsızlık olduğundan ölçü ve düzen için gerekli olan bir kısım kötülük, ölçü, düzen ve oranı tamamladığı için zulüm/kötülük değildir. Bütün bunlara rağmen Mutahhari kötülüğün düzen ve evrenin yapısındaki oran açısından zorunlu olduğu savunmasının sorunu tam olarak çözmediğini düşünmektedir. Ona göre zulmün karşıtı olan *adalet* ile orantsızlığın karşıtı olan *adalet* birbirinden farklıdır. Zulmün karşıtı olan *adalet*, birbirinden ayrı olan her cüz, her fert düzeyindedir. Ölçü ve oran anlamında *adalet* konusunda ise "maslahat-ı kül" bütün açısından yarar ve elverişlilik söz konusudur. Zulmün karşıtı olan *adalet*'de bireyin hakkı söz konusudur. Zulmün karşıtı olan *adalet*, körü körüne bir eşitlik değil, herkese hak ettiğinin verilmesi, istihkakların gözetilmesi demektir (Mutahhari, 2014a, 62,70).

Adalet'in ikinci anlamı ise eşitliktir. Buna göre her türlü ayrımcılığın, ayrıcalık gözetmenin giderilmesi adalettir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki adaletten kastedilenin hiçbir şekilde 'istihkak' gözetmediği, her şeye, herkese eşit gözle bakıldığı olursa bu adalet, aslında zulmün kendisidir. Zira herkese eşit olarak vermek *adalet/adil* olmak anlamına geliyorsa, eşitlik gözeterek kimseye bir şey vermemek de *adalet* demek olur. Hâlbuki *adalet*, herkesin hak ettiğini, hak ediş derecesini gözeterek davranmaktır. Bu nedenle *adalet* kelimesinin üçüncü anlamı da herkese hak ediş derecesine göre hakkını vermektir. Buna karşın zulüm, başkasının hakkını çiğneme ve zulmetme demektir. Bu anlamıyla *adalet* iki esasa dayanır. Birincisi haklar ve öncelikler konusudur. Örneğin emeği ile bir ürün meydana getiren, bu ürün üzerinde öncelikli hakka sahiptir ve bunların diğerlerine göre öncelikli hakka sahip olmaları *adaletsizlik* değildir. *Adalet*in dayandığı ikinci temel ise insanın yaratılış özelliğidir. *Adalet* ve zulmün bu özelliği bir yandan 'yeğlikler, öncelikler' ilkesine dayanırken diğer yandan insanın yapısal özelliğine dayanmaktadır. Örneğin insanlar aslında öğle olmadığı halde, evrenle ilgili olarak itibarı düşüncelere başvurmakta, olması ve olmaması gerekenler diye ikili ayırım yapmakta, güzel/çirkin, iyi/kötü gibi değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu açıdan bakınca Mutahhari'ye göre *adalet* ve zulmün bu anlamı sadece insan eylemleri için geçerlidir. Tanrı ise mutlak maliktir, her şeyin sahibidir ve her şey üzerinde tasarruf yapma yetkisine sahiptir. Dolayısıyla başkasının önceliğine saygı duymama, başkasının hakkında tasarruf etme anlamında zulmün Tanrı için gerçekleşmesi mantıken imkânsızdır (Mutahhari, 2014a, 65). Öyleyse *adalet* olan herkese hak ediş derecesine göre vermektir. Mevlana'nın belirttiği gibi:

Adalet nedir? Bir şeyi layık olduğu yere koymaktır.

Zulm nedir? Bir şeyi layık olmadığı yere koymaktır (Mevlana, 2012, 522).

Mutahhari *adalet* kelimesinin dördüncü anlamını ise varlık vermede hak edene hakkını verme ve varlık imkânına veya uygunluğuna sahip olanlardan rahmeti esirgememe olarak açıklar. Çünkü her varlık, varlık düzeninde yetenekleri bakımından farklıdır. Bu nedenle her varlık hangi aşamada olursa olsun,



tanrısal feyzi alabilme yeteneği açısından kendine özgü bir hak edişe sahiptir. Tanrı da her varlığa onun doğasına uygun olanı, mümkün olanı verir, vermemezlik edemez. Buna göre yaratılış düzeninde her varlık kendi tabiatına, imkânına uygun olanı elde eder. Var olma imkânını veya var olma olgunluklarından birisinin imkânına haiz olan her varlık, Tanrı'dan var olma bağışını alır. Çünkü Tanrı, var olma imkânına haiz her mevcuda hiçbir ayrıcalık gözetmeksizin ve feyiz bağışlamadan kaçınılmaksızın genel ve yaygın feyzini açar. Mutahhari açısından adaletin anlamı budur. Zulüm bir noksanlık ifade ettiği için mükemmel olan Tanrı'ya atfedilemez (Mutahhari, 2014a, 66).

Sonuç olarak şayet adalet, bir başkasının hakkına saygı göstermek; zulüm, bir başkasının hakkını gasp etmekse, bir yerde meydana gelen olay veya eylemlerle ilgili olarak orada zulüm/kötülük olduğundan söz edebilmek için öncelikle bir hakkın olması ve bu varlığın hakka karşı bir öncelik/sonralık, yeğlik ilişkisi olması gerekir. Bu açıdan bakınca kötülük denilen şey, bireyin hakkı olan bir şeyde bir başkasının bu hakkı elde etmeye veya herhangi bir müdahale etmeye çalışmasıdır. Örneğin benim kendi çalışmam sonucu elde ettiğim bir kazançta/servette öncelikli hak ve söz sahibi yine ben olurum. Şayet bir başkası benim öncelikli hak sahibi olduğum bu kazanımlar üzerinde iznim olmadan tasarrufta bulunmaya kalkarsa veya tam tersi söz konusu olursa, o zaman bir kötülükten bahsedilebilir. Fakat Tanrı ile yaratılanlar arasındaki ilişkide böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durum bir babanın çocuklarına farklı oyuncaklar almasına benzer. Her çocuğa alınan oyuncaklar arasında farklılıklar olabilir. Ancak buradaki hak, çocukların kendi arasındadır, yoksa oyuncakları alan baba karşısında değil. Kaldı ki baba kendi yetki ve mülkiyet alanında olan oyuncak alma noktasında tasarruf yapma, alıp almama yetkisine sahiptir. Bunun gibi Tanrı'nın evrende her tasarrufu, kendi mülkünde tasarrufudur. Hiç kimsenin onun karşısında öncelik ve üstünlüğü, hakkı ve malikiyeti söz konusu değildir. Mutahhari'ye göre bu anlamda Tanrı katında zulüm/kötülük söz konusu değildir. Bu, Tanrı'nın yakışsız bir iş yapmayacağı, iyinin ve kötünün onun katında bir anlamının olmadığı için değil hiç kimsenin ondan üstün hak sahibi olmadığı içindir. Çünkü her şeyin sahibi Tanrı'dır ve dilediğince tasarruf yetkisine sahiptir. Ona göre bu konuda nasıl ve niçin sorusunun anlamı olmaz. Burada insanların davranışları konusunda kullanılan adalet, zulüm, iyi, kötü gibi ölçütler tanrısal eylemler alanında kullanılıp ilahi fiilleri başkasının hakkına riayet ölçütü ile ölçsek dahi Tanrı'nın eylemleri bu ölçütlerle değerlendirilemez. Zira ondan daha büyük, daha üstün veya denk bir hak sahibi yoktur (Mutahhari, 2014a, 52-53).

Mutahhari varoluştaki farklılıkların bir ayırım ve imtiyaz olmadığını; çünkü imtiyaz ve ayrıcalığın eşit koşullarda, eşit hak kazanma ve eşya arasında fark gözetme durumunda ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre farklılık ve çeşitlilik aynı olmayan koşullarda fark gözetilmesidir. Diğer bir deyişle ayrıcalık "veren" açısından söz konusu iken, farklı oluş "alan" açısından dır. Örneğin musluktan her biri 10 litre olan kavanozlardan birisine 5, diğerine 10 litre su akıtılması durumunda ayrıcalık söz konusudur ve bu adaletsizliktir. Buradaki adaletsizlik suyu musluktan kavanozlara boşaltan kudrettedir. Buna karşın birisi 5, diğeri 10 litre olan her iki kaba kendi kapsamlarına göre su akıtmada adaletsizlik yoktur. Görünüşte olan bu ayrıcalık/adaletsizlik her iki kavanozun hacmi açısından dır; yoksa suyu doldurma kudreti elinde bulunan açısından değil. Benzer şekilde bir öğretmenin ayrı seviyede olan öğrencilere aynı; aynı başarıyı gösteren öğrencilere de farklı notlar vermesi ayrıcalık/adaletsizlik olur. Buna karşılık her öğrenciye kendi başarılarına göre farklı notlar vermesi adılanedir. Çünkü adalet herkese istihkakını, hak ettiğini vermektir. Fakat burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Tanrı ile öğretmen arasında kurulan analogi doğru mudur? Zira Tanrı bütün var olanların yaratıcısıdır. Öğretmen ise öğrencilerini yaratan değildir. Öğrencilerin birinin daha zeki olması öğretmenden kaynaklanmaz. Oysa yaratılıştaki farklılıklar Tanrı'dan kaynaklanır. Öyleyse Tanrı iki aşamada fiilde bulunmaktadır. İlk aşamada insanları farklı yetenek ve zekâ seviyelerinde yaratmakta, daha sonra farklı istihkakları olan kimselere bunun karşılığını vermektedir. O zaman niçin herkesi eşit derecede yaratmamaktadır?

Bu soruyu Mutahhari tanrısal iradenin varlıklara yönelik taallukunun tek tek mi, yoksa bütün olarak mı yöneldiği şeklindeki açıklamasıyla cevaplamaya çalışmaktadır. Yani X, Y ve Z'nin yaratılmaları için birbirlerinden ayrı yaratma iradesi ile mi olmuştur? Yoksa bütün eşya tek türdeş bir irade sonucu mu var olmuştur? Ona göre bütün dünya başlangıçtan sona kadar tek bir ilahi irade ile var olur. Bütün sayısız şeyler ilahi irade ile ancak tek bir irade ile meydana gelir. Bu irade ise basit bir irade olup bileşik değildir. Buna göre yaratılış için belirli bir kanun, düzen ve sıra vardır. Eşyanın varlığına yönelik ilahi irade ile düzen iradesi bir ve özdeştir. Aynı noktadan sebep-sonuç ilişkisi doğmaktadır. Her malulün özel bir illeti ve her illetin özel bir sebebi vardır. Bir sonucun herhangi bir illetten vasıtasız doğmasına, sadır olmasına imkân olmadığı gibi belirli bir illetin her malulü de vasıtasız var kılmasına imkân yoktur. Sebep-sonuç ilişkisi düzeni içerisinde her şeyin belirli bir yeri ve makamı vardır. O, konunun daha iyi anlaşılması için evrenin düzenini boylamsal ve enlemsel olarak ikiye ayırıp inceler.



Ona göre boylamsal düzlem, yaratılıştaki tertip ve düzendir. Eşyanın yaratılış düzeni, Tanrı'nın varoluşa yönelik etkinliğinin sırası, eşyanın ondan sudur etmesidir. Buradaki yani sudurdaki öncelik ve sonralığı zaman açısından görmemek gerekir. Çünkü bu alanda zaman yoktur. Zira zaman da yaratılmıştır. Buna göre Tanrı'nın eylemlerinin bir düzen ve tertibi vardır. Evrenin varoluşuna yönelik ilahi irade, bu düzenin irade edilmesi ile özdeştir, aynı iradedir. Diğer taraftan sebep ile sonuç arasındaki ilişki onların her birinin özünden doğar. Sonuç tüm özü ile illete bağlıdır, sebep de tüm özü ile sonucun belirmesi için köken olmaktadır. Ayrıca her varlığın mertebesi onun özü ile özdeş olduğuna göre varlık mertebeleri değişmez ve birbirlerine karışmazlar. Tıpkı sayıların sıraları gibi. Evrendeki tüm varlıklar arasında öze bağlı bir düzen vardır. Onu başka bir yerde var saymak, onun özünü yitirmek, düzen dışı davranmak ve düzensiz düşünmek demektir ve bu kendi içerisinde çelişiktir (Mutahhari, 2014a, 116-119).

Enlemsel düzenden kasıt ise bir olgunun, görüngünün meydana gelmesi için gerekli maddi şartları ve nicelik şartlarının belirlenmesi düzenidir. Çünkü varlıkların fail, halik, oluş ve icat açısından sahip oldukları konumu ve sırayı belirleyen boylamsal düzenin yanı sıra özellikle doğa düzeyinde bir de enlemsel boyut vardır. Bu enlemsel düzen sayesinde dünya tarihi kesin ve somut bir konum kazanır. Her olay belirli zaman ve mekânda meydana gelir. Her belirli ve özel mekân ve zaman da belirli olaylar için kapsam ve çerçeve oluşturur. İnsan bu fenomeni sorguladığında doğrudan doğruya ona yönelir. Onun varlık düzenindeki yeri ve konumunun ne olduğunu düşünmez. Mutahhari'ye göre her fenomen iyi veya kötü olsun bir dizi özel ve belirli sebeplerin sonucudur. Örneğin yangın hiçbir zaman başka olay ve etkenlerden bağımsız bir şekilde meydana gelmez. Diğer taraftan yangını önlemek de başka olay ve etkenlerden ayrı olarak mümkün olmaz. Zira evrende hiçbir olay başka olaylardan soyutlanmış ve tek başına bağımsız olarak ele alınamaz. Evrende her bölüm, bir diğer bölümle bitişik ve bağlantılıdır. Bir olay için herhangi bir zaman veya mekânın fark etmeyeceği doğru değildir. Olaylar dizisi bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır. Her şeyin geçmişi ve geleceği ile bağlantısı vardır. İnsan derin bir inceleme ile aynı enlemde konum bulan ve aynı zamanda beliren fenomenlerde bağ ve bağlantı olduğunu anlar. Bu zorunlu ve genel ilişkinin dayandığı ilkeleri şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Genel sebep-sonuç kanunu (illet-malûl)
2. Sebep ve sonucun zorunluluğu
3. Sebep-sonucun birbirine bağlılığı
4. Varlık âleminin tümünün illet-malûl ilişkisine dayanması (Mutahhari, 2014a, 122).

Buna göre evrende fenomenler değişmez bir dizi kanunlara bağlıdır. Yani Tanrı'nın evrenin işleyişine dair belirli kanun ve yöntemleri vardır. O, eylemlerinde bu yöntemlerin dışına çıkmaz. Sonuç olarak bu yöntemler bağlamında ayrımcılık veya ayrıcalıktan hareketle kötülüğü ileri sürmenin doğru olmadığı noktasında Mutahhari şunları söyler:

1. Varoluş bir dizi kendiliğinden var olan, uzlaşmaya dayanmayan ve değişmez kanunlarla yöneltilir. Bu nedenle her fenomen özel bir mertebeye ve konuma sahiptir ve bu düzen değişmez.
2. Varlığın belli bir düzenin olması onlar arasında farklı ve aşamalarının çeşitli olmasını gerektirir. İşte bu farklılıkların ve ihtilafların belirmesi yokluk ve eksikliklerin ortaya çıkmasının kökenidir.
3. Farklılık ve ihtilaf yaratılmış değildir. Yaratılmışların özünde vardır.
4. Adalet ve hikmete aykırı sayılabilecek olan nokta ayrıcalık gözetmektir, yoksa farklılık, özünde adalete aykırı sayılmaz. Evrende görülen çeşitlilik de farklılıktır, yoksa imtiyaz ve ayrımcılık değildir (Mutahhari, 2014a, 132).

O halde Tanrı'nın yaratışı cüzî değil küllidir. Burada yanılmanın temel nedeni Tanrı'nın eylemlerini varoluşu yönünden değerlendirmeye kalkmaktır. İnsan bir eser meydana getirirken gerekli araç ve gereçleri bir araya getirir, onu oluşturur. Tanrı ise eylemlerini bu şekilde gerçekleştirmez. Diğer taraftan insanın kendisi de bu mevcut düzenin bir parçasıdır ve ona egemen olan kanunların mahkûmudur. Tanrı'nın failliği icadidir. Her şeyi tüm güçleri, istidatları ve özellikleriyle birlikte yaratandır. Örneğin Tanrı ateşi birilerinin evini ısıtsın veya yaksın diye değil, yalnızca yakıcılık özelliği ile yaratmıştır. Onu ısıtma vb özellikleri ile kullanan insandır. İkbâl'in *Peyam-i Meşrik* adlı eserinde Tanrı ile insanı konuşturduğu bölümde ifade ettiği gibi.

Tanrı - Cihanı ben aynı su ve çamurdan yarattım sen ise ortaya iran, tatar ve zenci çıkardın. Ben topraktan saf, halis demir halk eylemiştim. Sense kılıç, ok ve tüfek yarattın. Çemenin fidanını yarattığın baltayla kestini ve parçaladın. Ondan, şarkı söyleyen bir kuşa kafes yaptın.

İnsan - Sen geçeği, bense çırayı yarattım. Senin yarattığın topraktan ben de kadeh yarattım. Issız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın. Ben hıyanetler, güllerle süslenmiş bağlar, bahçeler yarattım... (İkbâl, 2006, 88).



Buna göre tanrısal eylemlerde cüzzî değil küllilik söz konusudur ve yaratılış açısından kötü olan herhangi bir şey yoktur. Varlıklar arasındaki farklılıklar ise ne uzlaşma dayalı, ne de kelimenin günlük anlamı ile yaratılmışlardır. Bu farklılıklar onların öz varlıklarının, zatlarının gereğidir. Onların varoluş biçimleri farklı olduğu için bu farklılıklar doğmuştur. Ona göre bu farklılıkların ortadan kalkmasını düşünmek, o varlıkların yok olması demekle aynı anlamdadır. Çünkü onları var olarak kabul ettikten sonra bu farklılıkların yok olduğunu düşünmek mantıksız olacaktır (Mutahhari, 2014a, 192,267). Diğer yandan Tanrı'nın rızık vericiliğinin hangi oranda, kime, nasıl verdiğini sorgulama veya düşünme de Tanrı'nın işine karışıldığı anlamına da gelmez. Çünkü Tanrı'nın eylemlerine müdahale ancak onunla aynı varlık kategorisinde olmakla mümkündür. Yani evreni yaratabilecek, düzene koyabilecek bir konumda olduğunda, başka yasa ve kanunlar koyabileceğimiz durumda, onun eylemlerine karışmış olabiliriz. Bu ise aklen mümkün olmayan bir haldir (Mutahhari, 2008, 138).

Mutahhari varoluştaki konumların toplumdaki konumların değişmesi gibi değişmeyeceği kanaatindedir. Ona göre eşyanın konumları geometrik şekillerin özelliklerine benzer şekilde ve tarzda varlıkların özünden gelmektedir. Örneğin üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir ve bu onun tabii özelliğidir. Burada niçin üçgene haksızlık edildiğini ve ona da 360 derecelik açı verilmediğini sormanın mantıksal bir izahı yoktur. Üçgen, üçgendir ve belirli özelliği dışına çıkamaz. Zira hiç kimse üçgeni sonradan üçgen kılmış değildir. Yani üçgen varlık aşamalarının hiçbir yerinde hiçbir özellik taşımazken, aniden herhangi bir kudret, diğer şekilleri de meydana getirirken üçgene daha az, diğerlerine daha fazla açı vermiş değildir. Bu durumda şekiller arasında niçin adaletsizlik yapıldı? gibi bir sorunun anlamsızlığı gibi evrende yer alan varlıklar arasındaki farklılığın nedenini de başka bir kudrette aramak anlamsızdır. Taş ve toprak gibi cansızlar âleminde canlıların gelişme ve algılama özelliği görülmez. Bitkiler gelişir ancak hayvanlar gibi algılama özellikleri yoktur. Hayvanların ise hem gelişme, hem algılama özellikleri vardır. Bütün bu özellikler onların varoluş aşamalarından, derecelerinden gelir. Yoksa başlangıçta tümünün aynı olduğu, sonradan yaratıcının birine algılama yeteneği, bir diğerine başka bir şey verdiği yoktur. Eşyanın önce başka bir tavırda olduğu ve Tanrı'nın onları bu günkü şekillerine getirdiği yahut başka bir tavırda, başka bir yaratılış biçiminde olabileceği düşünülmemelidir. Gerçek olan, evren yalnızca bu günkü içerdiği şeylerle var olma imkânına sahipti. Bu imkân açısından evrenin her bir parçası da belirli bir yaratılış imkânına sahiptir. Tanrı da bu yaratılışı ona vermiştir (Mutahhari, 2014a, 163). Dolayısıyla varoluş açısından Tanrı'nın varlıklara yönelik herhangi bir ayrıcalıktan dolayı kötülük etmesi söz konusu değildir.

Mutahhari'nin kötülük probleminde yönelik önemli savunularından birisi de aslında evrende kötü olarak nitelediğimiz şeylerin ne amaçla meydana geldiğini bilmeyişimizdir. Bu nedenle o, insanların bir çoğunun kötü olarak nitelediği olayların aslında tam olarak nedeninin ne olduğunu bilmediğimizden kaynaklandığını düşünür.

Kötülük Nedenini Bilmediğimiz Şeydir

Kötülük sorununa yönelik ileri sürülen bu çözüm önerisinde temel varsayım, evrende var olan kötülüklerin, insanın bilmediği ancak Tanrı'nın bildiği bir hikmet ve maslahata dayanmasıdır. Burada temel düşünce, insan zihni ile tanrısal zihnin farklı işlediği ve sınırlı zihne sahip olan insanın Tanrı'nın eylemlerini tam olarak hangi amaçla gerçekleştirdiğini bilemeyeceğidir. Yani insan, bilişsel ve ruhsal sınırlılığı ile sonsuz bilgiye sahip bir varlığın eylemlerinin nedenini bilemez. Örneğin, tek çarenin kalp ameliyatı olduğu bilgisi verilen annenin ameliyata müsaade etmesini düşünelim. Çocuk, annesinin neden buna izin verdiğini anlayamaz. Çünkü ameliyat, onun zihninde çok kötü bir olay olarak görülmektedir. Bu durumda tanrısal eylemlerin neden gerçekleştiğine dair mantıken mümkün sebepler bulmak her zaman söz konusu değildir. En azından bütün kötülükler için böyle mantıklı mümkün bir sebep bulmak insanın sınırlı bilişsel durumu düşünüldüğünde zordur (Marilyn McCord Adams, 1989, 305-306). Kaldı ki insan zihninde bilinen iyiliğin neliği ile kadir-i ve âlim-i mutlak olan mükemmel varlığın zihnindeki iyiliğin ne olduğu birbirinden çok farklı olabilir. Bu nedenle insanın iyi veya kötü olarak nitelendirdiği bir olay gerçekten iyi veya kötü olmayabilir.

Tanrı'nın eylemlerinin nedeninin sınırlı bilgimizden hareketle tam olarak bilinemeysi, bu nedenle birçok kötü olarak adlandırılan olayın aslında iyi olabileceği düşüncesi ve dünyada var olan korkunç kötülükleri haklı gösteren iyiliklerin bizim tarafımızdan bilinemeysi varsaymanın makullüğünü göstermek için çoğunlukla başvurulan örnek baba-oğul-ilaç analogisidir. Özellikle teist savunuculardan Pike, baba-oğul analogisini kullanarak dışa yansıyan biçimiyle kötü görülen bir durumun sonucu itibariyle iyi olacağını, var olan kötülüklerin bizim bilişsel sınırlılığımız nedeniyle kötü olarak görüldüğünü fakat bu tür durumların sonuç itibariyle iyi olabileceğini ifade etmektedir. Baba, çocuğunun yaşamış olduğu bir hastalıktan dolayı acı çekmesini önlemek için onun hiç istemediği, verildiği anda çocuk açısından, acı ve ıstırap gelen ilacı zorla içirmektedir. Ya da onun iyileşmesi için belli bir süre hastanede kalmasına müsaade



etmektedir. Şimdi çocuk, yaşadıklarının nedenini bilmediği için babasının yapmış olduklarının kendisi için bir kötülük, acı ve ıstırap olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki gerçekte baba, onu yaşayabileceği daha fena kötülükten kurtarmak için bunu yapmaktadır. Eğer ilaç anında çekmiş olduğu acıyı yaşamasa, daha büyük acıları yaşayacaktır. Yani baba, çocuğunu daha büyük kötülüklerden korumak için bir miktar kötülüğe müsaade etmiştir. Burada temel nokta, Tanrı'nın çocuklarını seven iyi bir baba gibi düşünülmesidir. Çocuklar babalarının kendileri için düşündüğü birçok iyiliği anlayamadığı gibi, insanlar da Tanrı tarafından kendileri için düşünülen birçok iyiliği anlayamazlar. Analogide görüldüğü gibi basit bir araştırma sonucunda babanın asıl amacının çocuğuna acı çektirmek değil onu, acı çekilen durumdan kurtarmak olduğunu anlarız. O halde görünüşte kötülük meydana getiren bir varlık, eylemi için ahlaki açıdan yeterli bir sebep olduğunu kanıtlayarak mükemmel bir şekilde iyi bir varlık olabilir (Pike, 1963, 182-183; Şimşek, 2018, 1035). Öyleyse;

- 1) Tanrısal zihin bizim bilişsel alanımızın dışındaki olayları da (iyilikleri) kavrar.
- 2) Tanrı'nın birçok kötülüğe müsaade etmesiyle ilişkili pek çok iyiliklerin bizim bilişsel alanımızın dışında olması muhtemeldir.
- 3) Evrende meydana gelen kötülüklerin bir kısmının nedeni yokmuş gibi görünmesi, insanın Tanrı'nın onlara müsaade etmesini haklı kılacak iyiliğin ne olduğunu sınırlı bilişsel yapısıyla tam olarak bilememesinden kaynaklanır.
Bu nedenle,
- 4) Her şeye gücü yeten mutlak iyi bir varlıkla evrende var olduğu düşünülen kötülük arasında tutarsız bir durum yoktur.

Murtaza Mutahhari yukarıdaki önermelerde yer alan akıl yürütme biçiminin açıklama tarzının doğru olduğunu kabul eder. O, bu durumu, güçlü bir yazarın kitabını okurken anlayamadığı bir iki terim, cümle veya konu yüzünden tüm kitabın kötü olduğuna karar veren insana benzetir. Hâlbuki böyle bir durumla karşılaşan insanın yapması gereken yazarın bir iki noktada ne demek istediğini anlayamadığını itiraf etmesidir. Kendi eksik ve kusurlarından hareketle kitabın yazarını suçlamak doğru, rasyonel bir tutum değildir. Benzer şekilde evrende nedenini bilmediğimiz, açıklayamadığımız veya anlamlandıramadığımız kötü gibi görünen birçok olayı bu şekilde yorumlama insan idrakinin evrenin sırları karşısında yetersiz kalmasındandır (Mutahhari, 2014a, 99). Öyleyse bizim kötü olarak gördüğümüz birçok olay aslında nedenini tam olarak bilemediğimiz bir olaydır. Bu ise bizim sınırlılığımızdan kaynaklanmaktadır. Sonuç itibarıyla evrende kötü olarak nitelediğimiz birçok olay, gerçekte iyi bir olaya neden olacağı için aslında özsel olarak iyidir. Kötü olarak nitelememizin nedeni bütünü veya sonucu tam olarak idrak edemeyişimiz ya da Tanrı'nın niyetini tam olarak bilemeyişimizdir.

Yaratılan her şeyde bir hikmet ve maslahat olduğu, bu hikmet ve maslahatın insan tarafından görülememesinde sorunun, hikmet ve maslahatın olmamasında değil insanın kendi sınırlı bakış açısıyla bu hikmeti görememesinde aranması gerektiği savunusunda, çözülmesi gereken şey, burada aranan hikmet ve maslahatın ne olduğudur. Zira eylemi belirli maslahat uğruna yapma, Tanrı'nın bir yarar gözetmesi anlamına gelmez mi? İslam filozofları tarafından da çokça tartışılan Tanrı'nın gaye ile hareket etmesi onu, güttüğü gayeden noksan olduğu konumuna sokmaz mı? Bilindiği gibi Farabi'ye göre Tanrı şeylere varlık vermekle herhangi bir haz, şeref veya iyilik elde eden değildir. Onun için böyle bir gaye düşünülemez. Benzer şekilde İbn Sina da Tanrı'nın evreni meydana getirmede bir kast ve amacının olmadığını ifade eder. Çünkü böyle bir durumun olması halinde Tanrı, kendisinden daha aşağı bir şey uğruna eylemde bulunuyor demektir ki, bu onun yetkinliği ile çelişir. Onun varlık vermesinde kendisi için bir gaye yoktur (Farabi, 2011, 45-47; İbn Sina, 2005, 146).

Mutahhari böyle bir açıklama biçiminin Tanrı'yı kendi ontolojik varlık kategorisinden alıp beşerin ontolojik varlık kategorisine indirmek olduğunu söyler. Burada yapılan şey Tanrı'yı onun yarattığı varlıklara kıyaslamaktan ibarettir. Çünkü insan ve diğer eksik varlıklar için maslahat ve hikmetin bir anlamı olabilir. Zira bu varlıklar bir dizi sebep-sonuç ilişkisinden oluşan bir nizam içerisinde yer alır. Kendi amaçlarına yönelik bir eylemde bulunurlarsa maslahat ve hikmete uygun, aksi aykırı davranış olur. Bu durumda maslahat ve hikmet var olan bir düzenin parçası hükmündedir. Bu ise kudret, bilgi ve yetkinliğinde sınırlı olanlar için söz konusudur. Ancak böyle bir varlık, içerisinde bulunduğu düzene uymak ve onun gereklerine göre yaşar. Burada kudretin sınırlı oluşu maslahat ve hikmetin gereklerindedir. Hâlbuki Tanrı var olan bir düzen içerisinde olmamıştır. Bizzat o, düzeni kuran ve kurduğu bu düzenin üzerinde olan varlıktır. Herhangi bir amaca ulaşmak için nedenlere ihtiyacı yoktur. Mutahhari'ye göre 'Tanrı, annenin göğsünde oluşan sütü, bebek aç kalmasın diye var etti' demek doğru değildir. Çünkü Tanrı, böyle bir şeye ihtiyaç duymadan da bebeğin karnını doyurabilme kudretine sahiptir. O, burada sebep-sonuç ilişkisinin



Tanrı için değil, insan için söz konusu olduğu üzerinde durur. Buna göre insanın eylemleri bilgece olabilir; Tanrı'nın eylemleri ise bu şekilde nitelendirilemez. Çünkü insanın eylemleri bilgece olabilirsen de, onun eylemlerinin var olan düzenin kurallarına uygun düşmesidir; ancak Tanrı'nın eylemi bu düzenin kendisidir. Buna göre başka bir düzen örnek alınarak yaratılmadığı için "hakimane" nitelendirilmesi hikmet ölçütü ile değerlendirilemez. Fakat Tanrı'nın yarattığı ve kurduğu nizamı kavrayan ve davranışlarını bu nizama uyduran kimse bilgece davranmış olur. Diğer taraftan Tanrı'nın ilim ve hikmetini kullarına açıklamak ve onların kendisini tanımalarına vesile kılmak için de âlemi düzenli ve sebep-sonuç ilişkisi içerisinde yaratmış olduğu da ifade edilebilir. Zira belirli bir düzenin söz konusu olmaması halinde evrende sebep-sonuç ilişkisi olmayınca, her şey rastlantısal ve kör tesadüfün sonucu olur. Bu ise hayatı yaşamsal olmaktan çıkarır. Yaratılışın bilgece ve düzenli bir şekilde meydana getirilmesi, insanların bu düzeni koyanı tanımlarına vesile olması, belirli sonuçlara ulaşmak için belirli sebeplere başvurulmasını gösterir ki bu durum, insana mahsus bir tutumdur. Peki, Tanrı bu yoldan yararlanmaksızın da kendisini kullara bildiremez miydi?

Mutahhari'ye göre Tanrı'nın bir şeyi var kılmaya yönelik iradesi, yalnızca o şeyin 'sebeb'inin varoluşuna yönelik iradenin yönelmesi ile gerçekleşir. O sebebin varoluş iradesi de nitekim sebebin sebebine yönelen irade ile gerçekleşmektedir. Başka türlü olması imkânsızdır. Varlıklar süreç içerisinde Tanrı'nın iradesinin doğrudan doğruya kendisine yönelmiş olduğu bir sebebe dayanırlar. Bu nedenle varlıkların ve düzenlerinin tümünün varoluş iradesi özdeştir ve tektir. O, bu konuda Kamer suresinin 56. ayetini delil getirir. "Ve bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayıncaya kadar olup biter." Ona göre burada 'buyruğunun tek ve göz açıp kapayıncaya kadar olup bitmesi' şeklindeki ifadede her ikisinin birlikte değerlendirilmesi, hem Tanrı'nın iradesini belirleyecek veya etkileyecek hiçbir güç bulunmadığı, hem de onun için zaman, mekân vb. faktörlerin söz konusu olmadığı ve kudretine sınır düşünülmemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu durumda yaratıcının iradesi söz konusu olduğunda, onun kudretinin sonsuz ve sınırsızlığını, onun kendi yarattığı düzene bağlı olmadığını kabul etmekle, bu inanç ve kabulümüzle çelişki olmaksızın hikmet ve maslahatı kabul edebiliriz. Burada yaratıcının hikmetinden söz edildiğinde kastedilen şudur: Eşyayı, yaratılmışları varoluşlarının amaçlarına ve uygunluk derecelerine göre meydana getirmek. Hâlbuki insan için maslahat söz konusu edildiğinde kastedilen, onun kendisini bir amaca ulaştırmak için eyleme geçmesidir. Tanrı için sebeple, sebebe bağlı olan şeyin varoluşu arasındaki bağıntı özdeştir. Birbirinden farklı ve bağımsız şeyler olmayıp tek şey olduklarına ve ayrılmayacakları varsayılmayacağına göre yaratıcının bu şeye yönelen iradesi özel sebebi ile olan bağlantısına, ilişkisine yönelik iradesi demektir. Sonuçta öylesine bir sebebe varılır ki bu sebebe yönelen yaratıcı iradesi, yaratıcının doğrudan doğruya kendi zatı ile bağlantısına, ilişkisine yönelik iradesi ile özdeşleşir. Tanrı'nın bu sebebe yönelen iradesi bütün eşyanın ve bütün ilişki ve bağlantıların, bütün düzenlerin irade edilmesi demek olur. Mutahhari, bunu sayılar örneği ile açıklamaya çalışır. Buna göre 2'den önce 1; 2 ise, 3'ten önce olup 1'den sonradır. Bu durumda 1 dışında her sayı, bir öncekinden sonra ve bir sonrakinden öncedir. Her sayı bu sıralamada bir yer işgal eder ve kendi yerinde bir hükmü, etkisi vardır. Böylece sayıların tümü bir düzen meydana getirir. Burada sayıların varlık ve mahiyetlerinin derece ve mertebelerinden tamamen ayrı şeyler olup olmadığı önemlidir. Yani, her bir sayının bulunduğu yerden bağımsız mahiyetleri var mıdır? Örneğin 5 sayısı her halükarda 5 midir? Yoksa 6 ile 4 arasında olma ile 6 ile 8 arasında olması arasında fark var mıdır? Her bir sayı kendi mahiyetini koruyarak şu veya bu mertebede yer alabilir mi? Örneğin 5 sayısının bulunduğu yer ile başka bir yerde bulunması arasında fark var mıdır? Şayet 4 ile 6 arasında yer almayıp 6 ile 8 arasında yer alsaydı bu durumda 5 olmaktan çıkar mıydı? Böyle bir durumda bu rakamı biz 5 olarak isimlendirsek bile bu isimlendirmemiz 5 diye adlandırılan ancak gerçekte 7 olan bir yanılgıdan ibaret olmaz mı? Cevaplandırılması gereken şey, sebep-sonuç ilişkisini ele aldığımızda varoluş meydana getirilip sonra onlara bir konum ve sıra mı veriliyor, yoksa varlıklarla buldukları sırada aynılık mı var? sorusudur. Mutahhari'ye göre varlıkların varoluş düzeni ve sırası onların varoluşlarının özündedir. Bu düzen ve sırayı veren de Tanrı'dır. Onun iradesidir. Bu irade varlıklara düzen bağışlar. Önce bir irade tecellisi ile onları yaratıp başka bir irade tecellisi ile düzen veriyor değildir. Şayet böyle olsa düzen vermeye yönelen irade kaldırılmış olsa dahi yaratılışın özüne yönelen iradenin varlığını sürdürdüğü söylenebilirdi. Oysa varlıkların varoluşları ile onların varoluş mertebeleri özdeş olduğuna göre onları var kılmaya yönelik irade ile düzen veren irade de özdeştir, aynı iradedir (Mutahhari, 2014a, 109). Bu anlamda Tanrı'nın eylemlerinde kendisi için herhangi bir maslahat ve yarar söz konusu değildir.

Mutahhari tüm bunların dışında evrende var olan kötülüğün hem ademi, hem nispi hem de kötülüklerin aslında iyiliklerin varoluşu için bir başlangıç olduğunu düşünür. Kötülüğün ademi olduğu düşüncesi İslam filozoflarının da zaman zaman yer verdiği bir konudur. Burada ademilikten kastedilen, kötü olarak bilinen şeylerin var olmadığı değildir. Çünkü insan duyularıyla körlük, sağırlık, bilgisizlik, güçsüzlük, ölüm, deprem vb şeyleri tecrübe etmektedir. O halde bunların kötü olma nitelikleri inkâr



edilemez. Diğer yandan kötülüğün ademî olmasından hareketle evrende tecrübe edilen kötülerle mücadele etmenin, iyilikleri elde etmeye çalışmanın önemli olmadığı da kastedilmemektedir. Burada söylenilmek istenen şudur: Bütün bunlar “yokluklar” ve “var olmayışlar” eksiklikler türündendir. Bu gibi nesnelere varoluşları aslında “var olmama, eksiklik” ve “boşluklar” türünden olup bu yönüyle kötüdürler. Şer olmaları eksiklik, yokluk, boşluk olmalarından veya yokluk, eksiklik ve boşluklara köken olmalarından dolayıdır. Tekâmül sürecinde olan evrenin içerisinde insanın görevi eksiklikleri telafi etme, boşlukları doldurma ve bunları kökünden kaldırmaya uğraşmaktır. Mutahhari böyle bir düşüncenin kabul edilmesi halinde insan için ‘kötülüğü kim yarattı?’ sorusu önemini yitirir. Çünkü kötü olan şeyin varlık değil, yokluk ve boşluk türünden olduğu görülür. İkinci aşamada iyilik ve kötülüklerin evrende birbirlerinden kesinlikle ayrılmadıkları kabul edilir. Cansız varlıkları bitkilerden, bitkileri hayvanlardan ayırmak mümkün değildir. Zira kötülüklerin dış gerçekliği olan nesnelere arasında özel ve belirli bir dizi oluşturduğu, bu diziyeye giren nesnelere mahiyetini kötülüğün meydana getirdiği, bunların özünde hiçbir iyilik bulunmadığı, buna karşın iyiliklerin de ayrı bir dizi oluşturup kötülüklerden ayrı buldukları söylenemez. Doğada iyi ve kötü aynı yerde bulunur. Ayrıca varlık ve yoklukta harici iki ayrı kesimi oluşturmazlar. Yokluk hiç hükmünde olup varlığın karşısında belirli bir konumu olamaz. Buna karşın doğada kuvve ve fiil, hareket, tekâmül karşıtlık ve birikim vardır. Varlıklar görüldüğü için yoklukta söz konusu olabilmektedir. Örneğin kötülüğün belirli bir gerçekliği yoktur. Körlük demek görme yeteneğinin eksikliği demektir. İyilik-kötülük ilişkisi de varlık ve yokluk ilişkisinde olduğu gibidir. Ona göre hatta iyilik varlıkla; kötülük yoklukla özdeşdir. Bir yerde kötülükten söz ediliyorsa orada bir eksiklikten, yokluktan söz ediliyor demektir. Buna göre kötülük, kendisi kendisi olarak, kendisi olmasından ötürü iyidir. Kötü olması ise bir yokluğu gerektirmesinden dolayıdır. Ancak sadece yokluğu gerektiren yönü dolayısıyla kötüdür, yoksa başka bir açıdan değil. Bilgisizlik, yoksulluk özleri bakımından yokluk türündendir. Yırtıcı hayvanlar, mikroplar, afetler ise başlı başına yokluk olmayıp, yokluğa sebep olmaları sebebiyle kötüdür. Bilgisizlik ilim eksikliği ve yokluk demektir. İlim ise bir gerçeklik ve gerçek olgunluk demektir. Cahil denilince ilmi olmayan kastedilir. Yırtıcı hayvanlar, mikrop, sel, deprem afetlere gelince onlar da ölüme sebep olmaları veya başka bir zarara neden olmaları sebebiyle kötüdür. Öyleyse yırtıcı bir hayvanın kötü olarak isimlendirilmesi, onun özünün/yaratılışının kötü olduğu yönüyle değil bir başkasının ölümüne neden olması sebebiyledir. Gerçekte bizatihi kötü olan hayatı kaybetme olgusudur. Dolayısıyla sebep-sonuç ilişkisi açısından gerçek eksiklikler sel, deprem, mikrop vb ikinci tür kötülükler neden olurlar; yani kötü olmaları eksiklikler ve yoklukların kökeni olmalarından ileri gelen kötülükleri doğurmalarıdır (Mutahhari, 2014a, 141).

Mutahhari varlık ve yokluğu güneş/gölge metaforu ile örneklendirmektedir. Buna göre gölge, çubuğun güneşe tutulduğunda güneşin düşmediği yer şeklinde açıklanır. Güneşin düşmediği yer aynı zamanda karanlık olan yerdir. Çünkü karanlık ışığın bulunmamasından meydana gelir. Bu durumda ‘ışık evreni aydınlatan güneşten gelmektedir’, açıklaması karşısında ‘gölge nereden kaynaklanır?’ sorusu anlamsızdır. Çünkü ne gölge, ne de karanlık herhangi bir şeyden kaynaklanmamaktadır. İslam filozoflarının belirttiği gibi kötülük zati olarak kötü şeklinde değil, ilineklere ve koşullara bağlı olarak kötü görünürler. Bu nedenle güneş olmazsa elbette gölge olmazdı; ancak güneşin gölge ve ışığa sebep oluşu birbirlerinden çok farklıdır. Zira güneş ışığın asli kökeniyken gölgenin meydana gelişi böyle değildir. Çünkü gölge asli olarak meydana getirilen bir şey değildir. Sadece ışığın engellenmesinden veya sınırlandırılmasından meydana gelir. Mutahhari’ye göre evrende bulunan kötülük ister birincil, ister ikincil türden olsun tıpkı güneş ve gölge gibidir (Mutahhari, 2014a, 143).

Evrende var olan kötülüğün nispi olduğu düşüncesine gelince bilindiği gibi aslında eşya; birincisi, gerçek, diğeri nispi olmak üzere iki tür sıfatla nitelenir. Şayet bir nesne veya olgu, herhangi bir şeyi dikkate almadan her durumda aynı şekilde değerlendiriliyorsa bu gerçek, başka bir şeye kıyasla anlam kazanıyorsa bu durumda da nispidir. Örneğin beyaz ve siyah gibi nitelermeler her durumda aynı olduğu için gerçektir. Ancak küçüklük ve büyüklük gibi miktar bildiren nitelermeler nispi sıfatlardır. Bir şeyin küçük veya büyük olarak nitelendirilmesi için kıyas yapılabilecek bir nesne olmalı ki o, ölçü alınarak daha büyük veya küçük denilebilsin. Tıpkı bunun gibi kötülüğün de nispi mi yoksa gerçek mi olduğu kötülük sorununun daha iyi anlaşılması için önemlidir. Mutahhari kötülüğün ademîliği konusunda iki tür kötülükten bahsetmişti. Bunlardan birincisi başlı başına bizatihi ademi olanlar ve bir varlıkları bulunmasına rağmen bir dizi “ademi” şeye köken olan şeyler. Örneğin bilgisizlik, acizlik, yoksulluk hakiki sıfatlardır ancak âdemidirler. Dış varlıkları yoktur. Sel, deprem, zehirli ve yırtıcı hayvanlar nispidir. Çünkü bunlar belirli şeylere oranla kötüdürler. Örneğin yılan zehri kendisi için değil, ondan zarar görenler için kötüdür. O, Mevlana’nın;

Yılan zehri, yılanın kendisi için hayat demektir.

Ancak, insan için ölüme sebep olur.

Şu halde evrende mutlak kötülük yoktur.



Bunu da öğren: Kötü; görecedir, bir şeye oranla kötüdür (Mutahhari, 2014a, 145), beyitlerinden hareketle konuyu değerlendirir. Buna göre yaratılan her şeyin birincisi, kendisine göre ve ikincisi de onu deneyimleyene göre bir değeri vardır. Bir şeyin kendisine göre konumu, onun yaratılışa yönelik durumunu yani gerçek yönünü oluşturur. Onu deneyimleyene göre konumu ise her deneyimleyen için farklı şey ifade ettiğinden görece boyutunu oluşturur. Mutahhari birincisini "İ'tibar fi-nefsihi ve li-nefsihi" değerini ise 'İ'tibar li-gayrihi' şeklinde ifade eder. Eşyanın kendileri için var oldukları baz alındığında gerçekliğe sahip olduğu görülür ve bu yönüyle kötü değildirlere. Her şey kendi kendisi için iyidir. Kötü, şeyin başkasına göre konumu noktasında ortaya çıkar. Örneğin akrep veya kurt kendisi için kötüdür, denilebilir mi? O halde bir şeyin kötü olması, o şeyin kendi varlığı açısından (fi-nefsihi) iyi değildir. O şeyin "bi'l izafe" varlığında böyledir. Dış gerçekliği olan ise her şeyin kendinde varlığıdır. Bi'l izafe varlıklar nispidir. Böyle oldukları için de gerçekliği yoktur. Öyleyse yaratıcı bu izafi varlıkları niçin yarattı? diye sormak doğru değildir. Çünkü bunların dış gerçekliği yoktur ki yaratılışları söz konusu olsun. Örneğin körlük bir eksiklik, bir yokluktur. Her şeyde böyledir, Yokluğun ve boşluğun ise yaratıcısı olmaz (Mutahhari, 2014a, 146).

Mutahhari'ye göre diğer yandan mutluluğa ulaşmak için bir kısım kötülük, sıkıntı ve zahmetlerin olması da doğaldır. Bu, 'her zorlukta bir kolaylık, her kolaylıkta bir zorluk vardır' ilkesine dayanmaktadır. Zorluk, sıkıntı ve musibetleri insan için bir tekâmül görme düşüncesi temeli İreneaus'a dayanan sonrasında John Hick tarafından savunulan Ruh Olgunlaştırma/Ruh Yapma teodisesine dayanır. Bu düşüncede daha çok kötülüğe pozitif bir anlam yükleyerek onu belli bir amaca uygunluk açısından ele alır. Evren insan için kendi şahsiyetini geliştirebileceği bir alan olarak görülür. Bu açıdan dünyada yer alan tehlikeler, sıkıntılar, musibetler, başarısızlıklar insanın daha ileride çok daha iyi nitelikler ortaya çıkarmasına sebep olacaktır. Bu tür tehlikelerin, sıkıntılarının olmadığı bir dünya ahlaki açıdan durağan bir dünya olurdu. İnsanın şahsiyetin gelişmesi, bu tür sıkıntılara verilen tepkilerde ortaya çıkar. Kaldı ki tüm bunların olmadığı yer cennettir (Hick, 2010, 373-374; Yaran, 2016, 17).

Mutahhari karşıt ve kargaşanın ilerlemenin kamçısı olduğu düşünür. Örneğin yabancı ağaçlar düzenli bir bakımdan yoksun olmalarına rağmen gövdeleri daha güçlü ve dayanıklıdır. Buna karşın bahçe ağaçları daha narin ve daha az süreklidir. Öyleyse bir kısım musibet ve kötülükler sonuçları itibariyle yararlıdır. Çünkü güçlüklerin, zorlukların eğitici bir özelliği de vardır. İnsanları uyandırır ve bilinçlendirir. Demire ve çeliğe su verilmesi gibi azim ve iradeleri harekete geçirir. Haz almanın koşulu zahmet ve sıkıntılara aşına olmaktır. Vadiye inmeyen kişi; dağın yüceliğini bilemez (Mutahhari, 2014a, 181). Diğer yandan inananlar açısından bireyin başına gelen musibet ve belalar aynı zamanda bir imtihandır. Burada imtihanın bir anlamı da insanı potansiyel aşamasından eylem aşamasına taşıyıp onu yetkin hale getirmektir. Öyleyse inanlar tarafından bela ve musibet olarak görülen birçok olay onu layık olduğu yetkinliğe ulaşması anlamındadır.

SONUÇ

Mutahhari düşüncesinde kötülük sorununa yönelik çözüm önerilerinden birisi düşünce tarihinde sık sık teistlerin ileri sürdüğü kötülük ve iyiliğin birbirlerinden ayrılmaz iki olgu olduğudur. Temelde 'her şey, karşıtı ile bilinir' ilkesine dayanan bu açıklama biçimi hem kötülük, hem de iyiliği evrensel bütünlük açısından zorunlu olarak görür. Bu anlamda evren, karşıtlıklar bütününden başka bir şey değildir. Varlık ve yokluk, hayat ve ölüm, yaşlılık ve gençlik, mutluluk ve mutsuzluk evrende bir aradadır. Bir yandan evrenin maddesinin değişmezliği diğer yandan tekâmül, bu karşıtlığın sonucudur. Karşıtlık olmazsa, çeşitlilik ve tekâmül de olmaz, evren her an yeni bir görünüm almaz, yeni biçim ve renkler belirmezdi. Çünkü maddenin çeşitli biçimlere girebilme yeteneği ve biçimlerin birbirlerine karşıtlığı hem dağılma, hem bozulma, hem de oluşma ve meydana getirme için etken olabilir. Zira eskiyi bozma, yeniyi yapmanın bir etkenidir. Öyleyse varoluşta herhangi bir zıtlığın olmaması halinde evrende etkileşim de olmayacaktır. Bu durumda evrende yeni bir şeyin oluşması veya elde edilmesi için karşıtlık yani iyilik ve kötülük zorunludur. Öyleyse kötülüklerle iyiliklerin bir arada olduğu bir dünya mümkün olan en iyi dünya, deyim yerindeyse ideal bir dünyadır. Bu açıdan bakınca kötülük ve yokluk gerçekte izafi olarak görülmektedir. Hatta bu açıklama biçiminde kötülük yüzeysel ve zahiridir. Kötü denilen şey daha üst bir aşamadan bakıldığında iyiliktir. Her şey evrenin düzenin oluşmasında aynı oranda paya sahiptir. Mutahhari'ye göre karşıtların birbirinin etkisini etkisizleştirilmesi veya karşıtların uyumu her karşıtın kendi karşıtını meydana getirmesi türünden düşünceleri daima kendisine çekmiş olan felsefi sorunlardandır. Oysa Kur'an karşıtlıklardan söz etmiş ve bu karşıtlıkları Tanrı kendi varlığı için delil olarak ifade etmiştir.

Mutahhari kötülük sorununu ayrıca tanrısal nitelikler bağlamında ele alır. Bilindiği gibi teizm düşüncesinde tanımı gereği Tanrı, âlim, kadir, kâmil, cömert gibi sıfatlarla nitelenir. Buna göre tanrısal eylemlerin insanlar tarafından bilinmese de bir hikmetinin var olduğunu kabul edilir. Kaldı ki insan, kendi



tabiatının tüm sırlarını tam olarak çözmemişken varlığın bütün sırlarını tamamen elde ettiğini düşünmesi iddiacılık olur. O zaman yapılması gereken şey bir işin hikmetini çözemeyince bu durumun kendi idrakinin sınırlılığında ileri geldiğini kabul etmektir. Yoksa yaratılıştaki kusur olduğunu söylemek değil. Mutahhari böyle bir kanının gerçek bir akıl yürütmeye dayandığını ifade eder. Diğer yandan Mutahhari varoluştaki farklılıkların bir ayırım ve imtiyaz olmadığını; çünkü imtiyaz ve ayrıcalığın eşit koşullarda, eşit hak kazanma ve eşya arasında fark gözetme durumunda ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre farklılık ve çeşitlilik aynı olmayan koşullarda fark gözetilmesidir. Diğer bir deyişle ayrıcalık “veren” açısından söz konusu iken, farklı oluş “alan” açısından dır.

Mutahhari açısından evrende kötü olarak nitelediğimiz birçok olayın aslında nedenini tam olarak bilemediğimiz olaylar olduğu, bu nedenle Tanrı'nın eylemlerinin nedeninin sınırlı bilgimizden hareketle tam olarak bilinemeyişi, birçok kötü olarak adlandırılan olayın aslında iyi olabileceği veya en azından kötü olarak nitelenip nitelenemeyeceği konusunda kesin karar vermememiz gerektiğini ortaya koymaktadır. Yaratılan her şeyde bir hikmet ve maslahat olduğu, bu hikmet ve maslahatın insan tarafından görülememesinde sorunun, hikmet ve maslahatın olmamasında değil insanın kendi sınırlı bakış açısıyla bu hikmeti görememesinde aranması gerektiği savunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alvin Plantinga. (1967). *God and Other Minds A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Farabi. (2011). *El-Medinetü'l Fâzıla*. (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Divan Kitap.
- Gazzâlî. (t.y.). *İhyâ'u ulûmi'd-Dîn*. (çev. Ahmet Serdaroğlu), C. 4, İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Hume, D. (1970). *Dialogues on Concerning Natural Religion*. New York: Bobbs-Merrill Co. Inc.
- İbn Sina. (2005). *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*. (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İsmail Şimşek. (2018). William L. Rowe ve “Kötülüğün Anlamsızlığı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(55), 1023-1040.
- John Hick. (2010). *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marilyn McCord Adams. (1989). Horrendous Evils and the Goodness of God. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 5(63), 297-323.
- McCloskey, H. J. (1960). God and Evil. *Philosophical Quarterly*, 10(39), 97-114.
- Mevlana. (2012). *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*. (çev. Şefik Can). (C. 5-6). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Muhammed İkbâl. (2006). *Şarktan Haber (Zebur-i Acem-Peyam-i Meşrik)*. (çev. Ali Nihat Tarlan). İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- Mutahhari, M. (2008). *Mutahhari'den 20 Konuşma* (1. Basım). (çev. Cafer Bayar). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Mutahhari, M. (2014a). *Adl-i İlahi*. (çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Mutahhari, M. (2014b). *Felsefe Dersleri I* (3. Baskı). (çev. Ahmet Çelik). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nelson Pike. (1963). Hume on Evil. *The Philosophical Review*, 72(2), 180-197.
- Plato. (1875). *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. (1888). *The Timaeus of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strobel, L. (2004). *The Case of a Creator: A Journalist Investigates Scientific Evidence That Points Toward God*. Michigan: Grand Rapids.
- William L. Rowe. (1999). Evil and God's Freedom in Creation. *American Philosophical Quarterly*, 36(2), 101-113.
- Yaran, C. S. (2016). *Kötülük ve Theodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yasa, M. (2014). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.